Дългата сянка на теологията

Р у д о л ф Б у р г е р

Езическо-античният мироглед е космологично-цикличен и героично-трагичен; своя смисъл той носи в самия себе си. Библейско-християнският мироглед насочва погледа си към бъдещето, като времеви хоризонт на едно окончателно сбъдване, което първоначално - в обкръжението на религията - се мисли като нахлуване на трансцендентното в иманентността, а по-късно - след Просвещение и секуларизация - като иманентния телос на историята. При всичките й преображения обаче се запазва сотерологическата, "векториална" времева структура, свързваща едно абсолютно начало с един абсолютен край. Ерик Фьогелин говори за "три типа истина", присъщи на тези култури. В античния свят той съзира една "космологическа истина", характерна за ранните близкоизточни царства, за Египет и Месопотамия, както и за архаичната култура на Гърция; следва "антропологическата истина", която намира израз в гръцката трагедия, в сократическата и следсократическа философия на Атина; и накрая "сотерологическата истина", съпътстваща появата на християнството на световната сцена.

Сблъсъкът между тези три типа истина в Римската империя приключва с победата на християнската сотерологическа истина, тоест с внасянето на месианско напрежение в космологическата рамка. Всички опити да се представи историята като смислено и целенасочено, макар може би никога незавършено движение към сбъдване в този свят, се основават в крайна сметка на тази теологическа, религиозно-историческа схема – включително и радикално иманентистката и атеистична философия на историята на Карл Маркс; тази схема е несъвместима с мирогледа на класическата Античност. Новото линеарно понятие за времето, което разкъсва целостта на античния космос, се корени в Стария завет, но придобива универсално значение едва с разпространението на християнството в света на Римската империя; това се дължи на факта, че исторически християнството възниква като месианско

движение в юдаизма. Първоначално животът на раннохристиянските общности изобщо не е укрепнал по отношение на метафизическата си настройка, а се колебае между есхатологическото очакване на скорошното второ пришествие, гностическото отрицание на света и схващането за църквата като Христовото откровение в историята.

В тези времена на крайно метафизическо безпокойство гносисът се оказва най-опасният вътрешнорелигиозен противник на постепенно институционализиращото се християнство, защото довежда до логическия им завършек вътрешните теологически противоречия на християнството и радикализира безкомпромисно отрицанието на света, характерно за ранните християни. Защото те се оказват изправени пред една фундаментална дилема: от една страна Светото писание глаголства за сътворение, великолепие и история, от друга – за спасение и страшен съд; от една страна се говори за всемогъщия, любящ Бог-съзидател , от друга за разрушаването на този свят по божията воля и спасяването на човека от това царство на сълзите - което уж е творение на любящия Бог! Този гордиев възел на християнското благовещение, който застрашава да го задуши като религия, е разсечен дуалистично от Маркион, най-значимия християнски гностик, изключен от църквата през 144 в Рим, с един удар на теологическия меч: Богът-съзидател, за който става дума в еврейската Библия, не е Богът на спасението, а неговият антагонист. Богът-съзидател на Стария завет не е Богът-спасител на Новия завет и негов баща, а един безмилостен демиург. Сътвореният от него космос е изпълнен със злина и тотално опорочен, той е затвор за божествената “пневма”, която може да бъде избавена само чрез познанието (гносис) на чуждия, трансцендентен Бог-спасител, нямащ нищо общо със сътворението на света и неговите неосъществими повели. Истинското спасение е в отхвърлянето на законовия ред на света и в последна сметка – в разрушаването на това отвратително сътворение: последователите на Маркион обявяват за греховно дори зачатието, защото по този начин само се увеличавал броя на хората.

Тази радикално негативистична, но сама по себе си последователна теология подхожда съвсем сериозно към отрицанието и бягството от света, характерни за ранното, анахористично християнство. Тя удовлетворява неговите апокалиптични очаквания и обезсмисля проблема за теодицеята: “чуждият бог”, трансцендентният гностически бог на спасението, който е чиста, безкористна любов, няма нужда от оправдание, защото той не носи никаква отговорност за сътворението, което не е негово дело. Това сътворение, светът, е безпрекословно лошо и заслужава да загине.

За църквата, стремяща се към институционализиране и като светска, политическа структура на властта, това учение естествено представлява крайно неприятно еретическо жило; тя е принудена да го заклейми и да се научи да преодолее по друг начин своите противоречия, тоест да се научи да живее с тях. Очакваният от първите християни с такъв копнеж, но несбъднал се край на света е добре дошъл за тези усилия. И все пак едва системната воля на гносиса, както убедително показа лутеранинът Адолф фон Харнак[1], принуждава укрепващата християнска църква да се догматизира. “Маркион иска бог, който няма нужда да си противоречи”, пише Ханс Блуменберг[2], изхождайки от Харнак:

> “[Маркион] разкрива логиката като проблем на цялата онази огромна литература, създадена през епохата на патристиката. [. . .] Формулата на стоицизма, според която светът е бил сътворен заради човека, намира широко разпространение сред християните и ги кара да забравят, че спасението на човека се очаква всъщност от унищожаването на космоса. Понятието провидение, макар и чуждо на библейските представи, бива присвоено като теологическа собственост и превърнато в антигностически елемент.”

Това раннохристиянско напрежение между скорошното очакване на парусията[3] и разочарованието от несбъдването ѝ, между

[1] Германски теолог и църковен историк (1851-1930), автор на все още меродавния труд “Маркион. Евангелието на чуждия бог” (1921).
[2] Германски философ (1920-96).

отрицанието на света, което гностическото изкушение радикализира до крайност, и утвърждаването на света, което е жизнено необходимо за институционалното самоутвърждаване на църквата в политическата действителност (“Католицизмът се изгражда в борбата против Маркион”, пише Харнак), бива преодоляно по един убедителен в теологическо отношение начин за повече от половин хилядолетие с концепцията на Августин (354-430), развита в книгата му “За Божия град”. Още в своето първо произведение след покръстването си, “За свободната воля”, той оневинява Бог, като хвърля вината за злото в света върху свободата на човека (с което естествено само отлага проблема за теодицеята, който отново става актуален в края на Средновековието). В борбата срещу гносиса (чийто последовател в манихейското му проявление сам е бил на младини) Августин се връща към антично утвърждаване на космоса. По този начин радикалното гностическо отрицание на света бива неутрализирано с помощта на класическото доверие в космоса, а същевременно последното бива принизено с оглед на зависимостта от божията благодат и бъдното спасение. Така “божията държава” на Августин става образец за всяко разбиране на историята, което може да се нарече християнско; чак през късния 17 в. Босюе пише своята история на света, следвайки този модел.

Като подчинява реалните събития на една трансцендентна цел, Августин въвежда ново понятие за времето, което взривява цикличното мислене на Античността, но без да се проявява в земните дела. За него историята на света сама по себе си не представлява никакъв интерес и няма никакъв смисъл. Божията държава не е идеал, който намира реализация в историята, а земното съществуване на църквата е просто отражение на надисторическата *civitas Dei*. Августин вижда предназначението на църквата не в разгръщането на христовата истина в последващите епохи на световната история, а в провъзгласяването и разпространението на тази разкрита и установена веднъж завинаги истина.

[3] Второто пришествие.

Четвъртата глава от единайста книга на «За Божия град» започва с констатацията: «От всичко видимо светът е най-великото, от всичко невидимо - Бог. Това, че светът съществува, го виждаме, това, че Бог съществува, го вярваме. Но в това, че Бог е създал света, вярваме най-вече на самия Бог. Къде сме го чули? В Светото писание естествено, където неговият пророк казва: ‘В началото създаде Бог небе и земя’.” В Трийстия фрагмент на Хераклит, където класическият мироглед намира най-красив и най-чист израз, и който остава меродавен през цялата езическа Античност чак до Елинизма, обаче се казва: “Това устройство на света, еднакво за всички същества, не е създадено нито от някой от боговете, нито от хората, а е било, е и ще бъде вечно [. . .].”

Ако сравним тези два канонични текста, ще съзрем, по думите на Карл Льовит[4], “бездната”, разделяща класическата теория от християнския пистис. Същевременно веднага става ясно защо християнската вяра не е в състояние да опровергае гръцката космология. Причината е в това, че между зрение и вяра няма пряка връзка. Гръцката теория е буквално миро-глед и съзерцание на видимото, докато християнската вяра, пистис, е увереност и безпрекословно доверие в невидимото и недоказуемото; тя се основава на вярата в истината на Откровението. Така че единственият “теоретичен” аргумент на Августин против класическата представа за времето не е епистемичен, а морален, да не кажем утилитарен: езическото учение било безнадеждно, тъй като по своето естество надежда и вяра са насочени към бъдещето, а истинско бъдеще не може да има щом миналите и бъдещите времена са равностойни фази в един цикличен кръговрат без начало и край. Главното в историята не било преходното величие на земните царства, а спасението и проклятието в едно есхатологично бъдеще. Самата история била просто преход между Откровението и бъдещото му сбъдване. Само в тази перспектива профанната история влиза изобщо в историчното полезрение на Августин, а придобива смисъл

[4] Германски философ (1897-1973), автор на важния труд “Weltgeschichte und Heilsgeschehen” (1949), от чийто анализ на философията на историята изхожда Р.Б. при написването на предлагания тук текст.

само благодарение на съотнасянето ѝ с едно абсолютно начало и един абсолютен край. В центъра на тази ограничена история стои появата на Исус Христос, върховното есхатологично събитие. Че на този свят всичко се променя, е нещо самопонятно за Августин. Тъкмо поради тази причина обаче профанната история няма непосредствено значение за вярата. Всичко, което може да се случи между настоящето и края, като финис и телос, е маловажно в сравнение с алтернативата за приемането или отхвърлянето на Христовото послание.

Августиновата концепция за историята запазва валидността си без съществени промени чак до късното Средновековие. Преодоляно е както революционното непосредствено очакване на парусията, така и радикалното обезценяване на света от гносиса; световната история няма “смисъл”, но тя е вписана в “смисъла” и се носи от него.

Джоакино да Фиоре (1132-1202) скъсва с Августиновото схващане за християнското общество, като въвежда мистерията на троицата в хода на историята. Учението на Джоакино е теологична теория за смисъла на историята, и то на реалната история, като история на одухотворяването (Vergeistigung). По този начин той полага основния метафизически камък на всички историко-философски конструкции, създадени от европейската мисъл чак до най-ново време, и освен това формулира онези теологически понятия, които, като секуларизирани категории, квалифицират до ден-днешен профанната историография. За да разберем същността на новото, което Джоакино внася в европейската мисъл, трябва да го сравним с господстващото по негово време разбиране за историята, тоест с Августиновата теория. Юдейско-християнската идея за край на историята прониква в спекулациите на Августин като представа за едно състояние на съвършенство. Според нея историята не се движи повече циклично както в космологическата мисъл на гърците, от предсократиците до Платон, а е положена в една трансцендираща космоса смислова система, която ѝ придава цел, отключвана от

вярата. В своята концепция Августин прави разграничение между профанната история, в която царствата възникват и изчезват, и свещената история (Heilsgeschichte), която достига кулминацията си в появата на Христос и основаването на Църквата. Той вгражда свещената история в трансцеденталната история на *civitas Dei*, единствената, която заедно със земното поклонничество на църквата се носи към есхатологическо осъществяване. Профанната история от друга страна няма такава ориентация. Тя е просто очакване на края.

Като сдвоява свещената история със земния живот, Джоакино скъсва не само с двучленната реално-историческа схема (времето преди и времето след Христовото рождение), а и с учението за двата свята на Августин. Според теорията на Джоакино човешката история се състои от три епохи, съответстващи на съставните елементи на троицата. Първият период в историята на света е епохата на отца; с появата на Христос започва епохата на сина. Но епохата на сина не е последната в историята (както при Августин), тъй като бива последвана от епохата на светия дух. Джоакино описва тези три епохи като етапи на духовното израстване: първата е доминирана от живота на лаика, втората от живота на свещеника, третата от изцяло одухотворения живот на монаха. Като изчислява продължителността на тези периоди, Джоакино стига до извода, че епохата на сина ще приключи в 1260 сл. Хр. Водачът на първата епоха е бил Авраам, на втората Христос, а „Dux e Babylone“, водачът на третата, ще се появи през 1260.

С други думи теорията на италианския монах е опит да се придаде смисъл на реалната земна история, смисъл, какъвто тя не притежава в концепцията на Августин. Освен това Джоакино въвежда ред категории, понятия и символи, които в детеологизирана форма налагат до ден-днешен отпечатъка си върху историко-философската мисъл, отчасти дори терминологически. На първо място тук става дума естествено за идеята за “прогреса” в историята (идея, която все още не е терминологизирана у Джоакино, но вече е налице по същество); тази представа е абсолютно чужда на християнската

мисъл в Августиновото й изражение. Тръгвайки от учението на Джоакино за задълбочаващото се одухотворяване на земния живот, идеята за “прогреса” претърпява впоследствие различни преображения – от предвещанието за морален напредък на човешкия род, издигнато от Просвещението през 18 в., през концепцията на Хегел за “прогрес в осъзнаването на свободата” до съвременния техническо-индустриален напредък.

Освен това Джоакиновата теория за трите редуващи се епохи е от решаващо значение за философията на историята. Срещаме я като вариант в периодизацията на историята - Античност, Средновековие, Ново време; в теорията на Огюст Конт за троичния цикъл от теологическа, метафизическа и научна епоха; в диалектическата схема на Хегел за трите степени на свободата (в ориенталските деспотични монархии свободен е бил Един, в гръцко-римския свят свободните са били Неколцина, в християнския свят са свободни Всички); и в учението на Маркс за трите форми на обществена организация – от първобитния комунизъм през класовото общество до комунизма като крайна цел на историческото време. Нацистката пропаганда възприема идеята за “Третия райх” от заглавието на едноименната книга (1923) на Мьолер ван ден Брук. На пръв поглед това понятие визира Третия райх след края на Свещената римска империя в 1806 и след рухването на райха на Бисмарк в 1918. Но Мьолер ван ден Брук, който няма никаква слабост към национал-социализма (той се самоубива през 1925), изковава това понятие в хода на работата си над немското издание на съчиненията на Достоевски, изхождайки от руската идея за Москва като “Третия Рим” (тази идея се появява в руската публицистика още в началото на 16 в.).

Също така дълговечно се оказва и Джоакиновото понятие “водач” (Dux). То се проявява много скоро в движението на спиритуалистите-францисканци, които виждат в лицето на Св. Франциск от Асизи сбъдването на пророчеството на Джоакино. Въздействието му бива подсилено от теологическите спекулации на Данте върху “Dux” на новата духовна епоха. През Новото време го

срещаме отново във фигурата на “Duce” на италианския фашизъм и разбира се на нацисткия “Führer”.

Показателно развитие претърпява и тезата на Джоакино за монашеското братство. През третата епоха от Джоакиновото летоброене хората ще влизат в «Третото царство» без сакраменталното получаване на божията благодат. През тази трета епоха, епохата на Светия дух, църквата като институция ще престане да съществува. Джоакино схваща наистина новата ера като монашеска уредба, но идеята за общност на съвършените по дух, които могат да живеят заедно без институционален авторитет и посредничество, е формулирана принципно. Тази идея допуска многобройни, включително и секуларни варианти. Тя се среща както в къснoсредновековните секти, така и в пуританските колонии през ранното Ново време. В своето секуларизирано издание тя се превръща в централен топос на революционните движения (“Всички хора ще станат братя . . .”), вдъхновява анархизма на Бакунин и избива отново в Марксовото учение за “царството на свободата”, което ще настъпи след отмирането на държавата.

В тясна връзка с Джоакиновата фигура на „Dux“ стои идеята за пророка на Новата ера, която има трайно присъствие от късното Средновековие насам, и която намира най-яркото си секуларно въплъщение в лицето на Маркс; оттогава тя живее в безбройните политизирани интелектуалци, параклетите на “неудовлетвореното съзнание” (Хегел) през модерната епоха. Защото, за да се придаде убедителна сила на идеята за някаква осезаема структура на историята, трябва да се приеме, че нейният ход като понятно и смислено цяло е достъпен за човешкото съзнание – или с помощта на божието Откровение, или чрез интелектуална спекулация.

Така Джоакиновото приземяване на “благата вест” поражда един теоретичен проблем, непознат както на езическата древност, така и на християнството от Августиновия тип: това е проблемът за ейдоса в историята, за формата и идеята, обхващащи цялата човешка история. Този проблем възниква, едва когато християнската представа за времето започва да се мисли като реално-исторически

процес. Неговата трактовка, открито или тайно, се превръща в житейски проблем за съвсем модерната фигура на “интелектуалеца”. Но този ейдос разбира се е също толкова илюзорен, колкото и породилата го вяра; за древните той би бил просто абсурден. Затова би могло да се каже, че неговият смисъл като безсмислица неизбежно възниква тъкмо в момента, когато вследствие на Просвещението вярата в Откровението изгубва интелектуалната си притегателна сила. Въпреки това именно Просвещението е историческият момент, в който се ражда онова, което в тесния смисъл на думата разбираме под “философия на историята”. Тя представлява един крайно парадоксален опит да се извлече “смисъл” от историята, - която като цяло “не може да бъде предмет на човешкия опит” (Кант), - без да се прибягва до помощта на догматичната истина на Откровението, а само на базата на емпиричния исторически опит.

Превод от немски С т о я н Г я у р о в

Rudolf Burger, *„*Im Namen der Geschichte*“* (2008).